



TITLE:

内村鑑三の宗教と道德

AUTHOR(S):

岩野, 祐介

CITATION:

岩野, 祐介. 内村鑑三の宗教と道德. アジア・キリスト教・多元性 2003, 1: 45-64

ISSUE DATE:

2003-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57673>

RIGHT:

内村鑑三における宗教と道德

岩野祐介

はじめに

現代の日本社会においては様々な問題状況が存在しているが、その一つに所謂「モラルハザード」がある。道德観の変化、あるいは道德の形骸化である。それでは道德とは何であろうか。一般的な国語辞典、例えば三省堂の新明解国語辞典では、道德という言葉の定義を「社会生活の秩序を保つために、ひとりひとりが守るべき、行為の基準」としている。一方、日本において「間柄的存在」としての人間の倫理を探究し、倫理学を「人間関係・従って人間の共同態の根底たる秩序・道理を明らかにしようとする学問」と定義した和辻哲郎は、人間共同態の地盤の上でこそ道德的判断や評価が可能となる、と述べている。⁽¹⁾ここから、道德ということ、個人が「人間の共同態」すなわち社会の中で「よく生きる」ための規範である、と理解しても間違いではないであろう。

道德が社会における人間の行動の規範であるとするならば、その源はどこにもとめられるのであろうか。一般的に考えるならば、社会の伝統を通じ、世代から世代へと受け継がれるものであろうが、しかしその社会における道德観自体が加速度的に変化している時、人間が人間に教え伝えるという形で、道德が維持されるものであろうか。仮に人間対人間という関係に限界があるとすれば、人間を越える存在について考えざるを得ない。このような状況に対して、キリスト教について研究する我々が、いかなる態度を取り得るだろうか。

その手がかりとすべく、本論では以下、内村鑑三の「宗教と道德」論について考察を加えていくことにする。内村鑑三は近代日本において、キリスト者として、常にその活動のテーマの一つに道德ということを挙げていた人物であり、また彼は社会について半ば絶望し諦めながらも、結局その生涯を通し最後まで社会に対する働きかけ・発信を止めなかった人物だからである。

内村本人も「余の生涯に三度大変化が臨んだ」と述べている⁽²⁾ように、彼の生涯において三度の大きな宗教的転機があった。以下本論においてはそれらを「三度の回心」と呼ぶことにする。一度目の回心は札幌農学校在学時の1877年、二度目の回心は青年時代アメリカ留学時の1886年に起こった出来事である。内村のキリスト教指導者・著作家としての活動は帰国後本格

化するわけであり、この二度の回心は内村鑑三のキリスト者としての基本姿勢を形作るものだったと言ってよい。それに比べれば、1918年、再臨運動に際しての三度目の回心は、既に出来上がっていた彼の信仰における再確認作業のようなものと位置付けられるかもしれない。

従って本論では、一章で内村が回心体験から得た、彼のキリスト教解釈における基本的概念である「接木」について検討し、二章では具体的に一度目・二度目の回心と、そこから内村が導き出した信仰・宗教観について考察する。そしてその信仰・宗教観と道徳との関係を三章で明らかにした上で、終章において、現代を生きる我々が内村の思想から何を学び得るのか、について考えてみることにしたい。

一 回心と接木⁽³⁾

内村鑑三に限らず明治初期のキリスト者に全て共通していることであるが、彼らは生まれつきのキリスト者ではない。彼らはみなキリスト教とは基本的に縁のない社会に生まれ、その生涯のある時点でキリスト教と決定的な出会いを経験したのである。そしてキリスト者として生きるべく内面的・外面的に大きな変化を遂げるようになった。回心である。内村にしても同様であり、回心前と後とは、同じ内村鑑三という人間でありながら、大きな変化がそこにはあるのである。しかし、それは彼が全く別の人間になったということを意味するわけではない。その精神性において新しい要素が生じた一方で、回心前から連続している要素もそこには多く含まれているからである。そのことを、内村は「接木」と表現しているのである。「接木」は、内村を含む明治日本キリスト者の多くの、キリスト者としてのあり方を示すもののなのである。

この「接木」については、「回心という体験は人間存在を根底から変えるはずであり、『接木』のようにもとの『台木』が残っているようでは、内村は本当の回心を経験したとは言えない」と否定的に評価することもできるであろう。しかし、「台木」を全く無くしてしまうような完全な回心、というものが本当に可能なかどうかとも問題であるし、またそのような完全な回心に、積極的な意味が見出せるのかどうか、問われるべき問題ではないだろうか。キリスト教は世界宗教であり、常にその伝道された先で、土地の文化と融合し、そこから新しい生命力を生み出すことによって現在まで生き続けてきたのである。もちろん他文化との共存・融合によりキリスト教本来の教義が変形されることもあり得るが、他文化との共存・融合を完全に否定的要素であると言い切ることは難しいのではないだろうか。

Jesus と Japan の「2つのJ」という表現からもわかるように、内村は常に「キリスト者であり、また日本人であること」について考えていた。そして自らの内に日本の伝統的要素があることを否定せず、寧ろキリスト者としてそれらを活かすことを考えていた。例えば、初期の著作「代表的日本人」⁽⁴⁾のドイツ語版後記において、次のように述べている。

「...キリスト教だけがアブラハムの子を石から起こし得る（マタイ三の九）と思うことは間違っています。...人間の地上に属する要素を軽んじ、万人に対してひとしく天からの福音で足ると考えるような信仰は素朴な人間の常識に反します...タルソ出身のパウロが、フリギヤの農民の子ではなく、哲学者アテノドロスをローマに送った都市において、ヘブライ人による教育を受けたという事実によっても、これは証明されるのであります。」⁽⁵⁾

パウロがユダヤ教伝統を受け継ぐローマ市民でありながらキリスト者となり、彼にしか果たせない役目を果たしたように、武士の子として日本の伝統を受け継ぐ日本人内村鑑三にも、キリスト者として果たすべき役目があるはずだ、と彼は考えていたのである。同じ文中で内村はまた次のように述べている。

「本書は現在の私自身を述べたものではありません。キリスト者としての今の私が、接ぎ木させられた、もとの台木を示すものであります。」⁽⁶⁾

ここで言われる「もとの台木」とは、彼のルーツである日本的要素ということである。もとの台木とは別に今の台木がある、ということではない。この著作で取り上げられた五名の「代表的日本人」とは、西郷隆盛、上杉鷹山、二宮尊徳、中江藤樹、そして日蓮である。彼らに代表される日本の伝統的要素とは、武士道（西郷と鷹山）、報恩思想（二宮）、儒学・陽明学（中江）、そして法華宗（日蓮）ということになるであろう。中でも、内村のその後の著作に至るまで、彼のルーツとして度々取り上げられるのが武士道である。

何故武士道なのか、ということについては、内村自身が実際に武士の家に生まれたことをその直接的理由として挙げることもできるだろう。しかし彼が武士道の中に、キリスト教に通じる美点を見出している、という事実もまた否定できない。「代表的日本人」において、西郷と鷹山は社会的指導者でありながら高潔な精神を失わなかった人物として、高く評価されている。内村が言うところの武士道とは、『葉隠』に代表されるような、戦士としての心構えを説くようなものではなく、寧ろ武士を道徳的な社会の指導者と考える「士道」に近いものなのである。先程から引用しているドイツ語版後期でも、特に誠実さ・潔癖さを武士道の美点として挙げている。

「...まさに一人のサムライの子として、私にふさわしい精神は自尊と独立であり、狡猾な駆け引き、表裏のある不誠実さは憎悪すべきものであります。キリスト者の律法に比し、勝るとも劣らぬサムライの定めでは、「金銭に対する執着は諸悪の根源なり」であります。」⁽⁷⁾

そしてそのような美点を備えた武士道という「台木」に、キリスト教が「接がれた」ということになる。

なお、「接木」という喩えそのものは、新約聖書の「ローマの信徒への手紙」11章13～24節にあらわれている。内村も1926年の「接木の理」⁽⁸⁾ではこの個所を引用しているので、「接木」という用語は、あるいはこの聖書個所から導き出されたものかもしれない。しかし、聖書のこの個所において言われている「接木」と、内村が言うような「接木」とが、全く同じ事態を指しているとは言い難い面もある。その聖書個所を以下に引用してみよう。

¹⁷ しかし、ある枝が折れ取られ、野生のオリーブであるあなたが、その代わりに接ぎ木され、根から豊かな養分を受けるようになったからといって、

¹⁸ 折れ取られた枝に対して誇ってはなりません。誇ったところで、あなたが根を支えているのではなく、根があなたを支えているのです。

¹⁹ すると、あなたは、「枝が折れ取られたのは、わたしが接ぎ木されるためだった」と言うでしょう。そのとおりです。

²⁰ ユダヤ人は、不信仰のために折れ取られましたが、あなたは信仰によって立っています。

(9)

この個所においては「台木」はユダヤ教的要素である、と言ってよいであろう。キリストの教えはユダヤ教的伝統の中から生まれたのである。しかし当時のユダヤ人たちがそれを受け入れようとしなかったため、パウロは異邦人を伝道の対象とすることになった。そして「野生」と表された異邦人的要素が加わったことにより、「オリーブ」はより逞しい生命力を得ることになった、とも解釈できるであろう。日本人として何かキリスト教に貢献できることがあるはずである、と内村が考えた時、この個所が彼の念頭にあったのかもしれない。

では一方で、内村が言うような、ある人間がもともと持っていた要素にキリストの教えが接がれる、という意味での「接木」の典拠は、聖書に求められるだろうか。前述の「接木の理」において、内村は「ガラテヤの信徒への手紙」2章20節をこのような意味での「接木」の典拠として挙げている。

²⁰ 生きているのは、もはや私ではありません。キリストが私の内に生きておられるのです。わたしが今、肉において生きているのは、わたしを愛し、わたしのために身を献げられた神の子に対する信仰によるものです。

内村はパウロによるこの表現を、「私にキリストが『接木された』」と解釈したのである。「接木の理」では、このことを以下のようにまとめている。

「...斯くして基督信者は接木の理法に由て成れる両性樹の如き者である。其根は罪の人なる悪しき根である。其幹と枝は神の子なる善き樹である、そして之に生る果は神の子の結ぶ善き果である。罪の人の肉体に在りて神の子の霊が生長して霊の果を結ぶ、其れが基督信者である。...基督信者は人の肉体に神の霊が接がれた者である。」⁽¹⁰⁾

従って、内村にとっての「接木」には実は二つの側面があった、と言えるのである。一つはキリスト教に日本的要素が接がれるという面であり、それによりキリスト教は新たな生命力を得ることになる。もう一つは日本的要素にキリスト教が接がれるという面であり、彼の（そして多くの日本キリスト者の）回心をあらわすものである。

次に、具体的に彼にキリスト教が「接木」された過程、即ち一度目の回心・二度目の回心が、それぞれ彼にとっていかなる意味を持っていたのか、それを検討していくことにする。

二 一度目・二度目の回心

（一）一度目の回心

内村鑑三にとっての一度目の回心とは、札幌農学校時代に上級生らに半ば強引に勧められ、「イエスを信じるものの誓約」へと署名し、キリスト者となったことを指す。この経験における重要な要素は、神概念の変化にある、と捉えることが可能であると思われる。

神概念の変化とは、それまで彼が親しんでいた日本的伝統における多神教的な神概念から、一神教的な神概念への変化ということになる。内村はキリスト教に触れる以前から宗教的感受性に富んだ少年であった。彼は自らの少年時代について、「余は如何にして基督信徒となりし乎」の中で、次のように述べている。

「...余は信じた、しかも真面目に信じた、無数の神社にはそれぞれ神がいまし、...その不興をこうむったいかなる破戒者にもすぐ罰を持って臨む用意をしていると。

...神々が多種多様なことはしばしば甲の神の要求と乙の神の要求との矛盾をもたらした、そして悲愴なのは甲の神をも乙の神をも満足させなければならないときの良心的な者の苦境であった。」⁽¹¹⁾

当時、「カミ」という言葉は自然神（山の神、木の神、など）をはじめとして仏までも含

むような、諸々の神を連想させる言葉であった。事実、明治期の聖書においてすでに「神」という訳語が用いられていたにもかかわらず、当時のプロテスタント信徒⁽¹²⁾には、「神」という語に違和感を感じていた者もいたようである。彼らはキリスト教新聞『七一雑報』において、「神」以外に、「真神」、「上帝」、「天父」、「造物主」、「天主」といった言葉を用いている。⁽¹³⁾これはつまり、キリスト教の、造物主である唯一神と、日本伝統の諸々の「カミ」とを混同する恐れを、信徒の側で感じていたからに他なるまい。「真神」といった表現からは、日本伝統における「カミ」を「偽神」「邪神」扱いする、という弊害も生まれることになるが、しかし、ただ「神」と言うだけではそれらと混同しかねない、という危険性を彼らを感じていたということは、キリスト教における唯一の神は日本の伝統的な神とは明らかに異なっていることを、彼らが彼らなりに理解していたことを示すと言ってよいであろう。

江戸時代の宗教政策⁽¹⁴⁾によって、人間世界と断絶した「もうひとつの世界」を人々に感じ考えさせるような宗教は、弾圧され無力化されていた。島原ではキリシタン信仰に支えられた反乱が起こり、熱狂的な浄土信仰に支えられた一向一揆は戦国大名たちをさんざん悩ませている。幕府による統治という観点から見れば、それらの「もうひとつの世界」への憧れを抱かせ、人間世界の権威を超える存在を意識させ、社会を流動化するような宗教・信仰は、危険であり、弾圧すべきものだったのである。そのような状況のもとで存在を許された「カミ」は絶対的な存在ではなく、ごく素朴な信仰の対象であり、知識人から見れば迷信の類に過ぎないようなものであった。

そしてこのような環境の中で育った内村が、キリスト教に出会ったのである。彼はキリスト教について、まずその一神教という合理性に感動せずにはいらなかった。

「新しい信仰の実際的利益はただちに余に明白となった。…宇宙には一つの神があるだけである、以前信じていたように多数 八百万以上 ではないことを余は教えられた。基督教的唯一神教は余の全ての迷信の根に斧をおろした。…余の理性と良心とは唱和した、『然り』と。⁽¹⁵⁾

…余は基督教の全体を悟ったと考えた、それほどに一つの神という観念は感激的(インスパイヤリング)であった。」⁽¹⁶⁾

しかし、この一度目の回心においてさらに重要なことは、一神教の合理性よりも寧ろ、内村が神をその自然との係わりの中で感じたことではなかったか、と思われる。上記の引用部分は以下のように続くのである。

「…新しい信仰によって与えられた新しい霊的自由は、余の心と体とに健全な感化を与えた。

…新しく賦与された肉体の活動力を受けて、余は山野を跋涉し、谷の百合、空の鳥を観察し、天然を通して天然の神と交わらんことを欲した。」⁽¹⁷⁾

上州の豊かな自然の中で少年時代を過ごし、札幌農学校で自然科学を学んだ内村は、自然(内村の用語では、上記引用文にもあるように「天然」)そのものへの強い信頼を抱いていた。⁽¹⁸⁾ 幼少時から自然を愛していた彼は、自然そのものは本質的に善なるものである、と肯定的に捉えるようになっていたものであり、彼の用語を用いるならば、自然とは信頼すべき・愛すべきものであると「実験」⁽¹⁹⁾していたのである。神は、造物主として、そのような自然の完璧な美しさを作り上げた絶対者として、彼に理解されたのである。

内村の後の活動について考えると、彼の宗教体験としては、一度目の回心よりも二度目の回心の方が大きかったことは間違いない。事実、二度目の回心をするまで自分は本当の回心というものを経験してはいなかった、と内村自身述べている。⁽²⁰⁾ しかし、この一度目の回心を通じ、完全なる者・絶対者としての神を、自然観・宇宙観と結びつけて実感したことは、彼にとって非常に重要なことであったのではないか。自然観と結びついていたからこそ、二度目の回心に際して、「神とは完全に信用し、頼りきることができる存在である」と捉えることが可能になったのではないか、と考えられるからである。

(二) 二度目の回心

内村の二度目の回心とは、米国アマースト大に留学中、十字架上のイエスの贖罪を信じるようになったことである。贖罪信仰は、この二度目の回心において内村の中で確立されたのである。そしてこの時期には「2つのJ」、「接木」といった概念も登場している。

渡米した内村は、慈善事業に関わることは自らの救済にも繋がると考え、精神薄弱者施設で介護人として働いた。彼はこのことを、ルターがエアフルトのアウグスティヌス会修道院に入ったことになぞらえて述べている。⁽²¹⁾ しかし内村は、この施設で働いていた時期に、どんなに人のために働いても偽善にすぎない気がする、と苦しんでいるのである。

「慈善の要求するものは完全な自己犠牲と全部的の自己没却であるが、余がその要求に自分自身を合致させようと努力するなかに、余の生来の利己心はそのあらゆる怖い極悪の姿を持って余に現された、…」⁽²²⁾

内村のこのような苦しみはアマースト大で学ぶために介護人の職を辞してからも続いた。しかしそのアマースト大において、シーリー総長の言葉に導かれて二度目の回心を経験すること

により、彼はこの苦しみから解放されることになる。

内村はこのときのシーリー総長の言葉について以下のように回想している。

「内村、君は君の衷（うち）のみを見るから可（いけ）ない。君は君の外を見なければいけない。何故己に省みることを止めて十字架の上に君の罪を贖い給ひしイエスを仰ぎ瞻ないのか。君の為す所は、小児が植木を鉢に植えて其成長を確定めんと欲して毎日其根を抜いて見ると同然である。何故に之を神と日光とに委ね奉り、安心して君の成長を待たぬのか。

先生の此忠告に私の靈魂は醒めたのである。…私は修養又は善行に由て救わるゝのでは無い、神の子を信ずるに由て救わるゝのであるとは、シイリー先生がはつきりと私に教へて呉れた事である。」⁽²³⁾

この二度目の回心、十字架のイエスにおける贖罪信仰を得たことにより、人間は自力だけで救われる事はできない、ということを彼ははっきりと悟ることになった。道徳、修養、善行などだけでは、人間は救われないのである。

しかしそれでは、道徳、修養、善行等は結局人間にとって無意味なものである、ということになるのだろうか。人間は、必ず救われるとの確信を抱き、ただ坐してそれを待てばよい、と考えてよいのであろうか。もしも内村がそのように考えるようになったとすれば、彼がその後晩年に至るまで社会に対してメッセージを発信しつづけるなど精力的な活動を続け、その発言の中には道徳の重要性について説く物が少なくないことは、どう理解すればよいのであろうか。そこで三章では、内村の道徳観の特徴について、また二度の回心を経て獲得された信仰とその道徳観との関連について考察することとする。

三 内村鑑三における宗教と道徳

(一) 三つの視点

二章において、我々は内村が「道徳によって人間を救うことはできない」と考えるに至ったことを確認した。繰り返しになるが、道徳とは無意味なものなのだろうか。

そうではない。内村によれば、道徳が意味をなす文脈と、そうではない文脈とがある、ということになるのである。

より厳密に検討してみると、内村の道徳論には、大きく分けて三つの視点が存在するようと思われる。

第一の視点は、何はともあれ道徳というものは社会のために絶対必要だ、という議論である。

第二の視点は、東洋的道徳、儒教的道徳に対する批判という議論である。

そして第三の視点が、所詮人間世界のものでしかない道徳と、それを超える信仰・宗教とを対比する議論である。

なお、これら三つの視点は、内村の議論の仕方を大別すると三種類に分けることが可能である、ということであって、時系列的に第一から第三へと発展したというわけではない。

もちろんそれぞれが全く独立しているわけではなく、第一の視点の議論から第三の視点の議論へと繋がる事もある。また、これら視点が異なる議論の間では、互いに矛盾することがあっても構わないのではないかと考えられる。というのは、焦点を人間社会に絞って考えるならば道徳は必要不可欠であるが、しかし焦点を人間の救済、ということに絞るならば「小なる救済は飢餓を癒すこと、...この世の状態を改めること、道徳を教えて品行を良くすることである。大きな救済は罪を除くこと、真の神を人に紹介すること、罪をその根幹において取り除くことである。⁽²⁴⁾」ということになり、道徳は「小さいこと」である、ということになるからである。それぞれの議論にはそれぞれの焦点、場合・場面があるのであって、それらを見捨てては、内村が全く矛盾した発言を繰り返しているように聞えてしまうが、内村の真意はそうではないだろう。彼は、現実の世界で起こる出来事それぞれの場合・場面に対して、キリスト者として彼なりのリアクションをしているのである。自らの著作が全体として一つの大きな論を構築するように意識して、個々の文章を著述しているわけではないのである。それを確認した上で、以下三つの視点についてそれぞれ検討していくこととする。

(二) 第一の視点 社会における道徳論

まずは、第一の視点の議論、即ち社会における道徳の必要性を説く議論から考えていきたい。例えば 1904 年の「予が見たる二宮尊徳翁」⁽²⁵⁾などがこの種の議論の代表的な例である。ここから見出せるのは、1900 年代当時の日本社会は極めて物質的・即物的な社会である、と内村が考えていることであり、それに対して精神性の重要性和道徳の必要を説く、という彼の立場である。特に結果主義（結果が良ければ道徳的に問題のある手段をも容認する）、拝金主義に対しては、日本の伝統的な道徳である報恩思想や武士道などをも挙げつつ、精神性の重要性を強く訴えて批判している。上記「予が見たる二宮尊徳翁」から少し引用してみると、

「(二宮尊徳・報徳記が何故大きな感化力を持つか、と言え)之れ真性の経済なるものは道徳の基礎に立たざる可からざることを先生の事業生涯を以て説明したるものなればなり...先生は経済と道徳の間に橋をかけたり 先生の一生は経済道徳問題の福音なり

福沢氏(福沢諭吉を指す、筆者注)の如きは道徳は畢竟経済なりと道破し現今の社会主義者は道徳は単に胃腑の問題なりなど云ふに至れり...先生は否(しか)らず道徳は原因にて経

済は結果なりと断じたり 至誠勤勉正直にして初めて経済は成立するものなりとせり」⁽²⁶⁾

と述べている。同じような主張は 1908 年の「道德と経済」⁽²⁷⁾「道德と信用と富」⁽²⁸⁾など、また 1911 年の「財産と道德」等でも繰り返される。またこのような視点は 1910 年代にしか見られないものというのではなく、晩年と言ってよい 1928 年、「イザヤ書の研究 エルサレムの婦人」⁽²⁹⁾においても、やはり次のような、ほぼ同じ文脈の発言が見られる。

「普通一般の人は思う、悪心必ずしも悪事を招かず、善心必ずしも善事を以って報いられず、人の心と境遇とは比例するものにあらず、と。しかれども預言者は神の旨を受けて言う「しからず、義人に善事あり、悪人に悪事来る」と。善悪は幸福に関係なきものにあらず、経済は道德宗教と離して論ずべきことにあらず。徳は得なり。

このように、結局のところ実利に結びつく、ということを根拠として道德の実践を勧める、という考え方自体は、必ずしもキリスト教的とは言えないように思われるかもしれない。確かにここでもキリスト教とは直接関係のない二宮尊徳が例に挙げられている。従って内村は、社会における道德について考える時、それがキリスト教的道德でなければ存在する意味がない、と考えているわけではない、と言える。武士道の美点として誠実さ・潔癖さを挙げていたことを思い出してもよいであろう。

しかし上記の「エルサレムの婦人」はイザヤ書についての註釈として書かれた文章である。イザヤ書は勿論旧約聖書中の一書である。⁽³⁰⁾そして旧約聖書中には、他にも例えば箴言などに「成功する人間は義人であり、正しさが彼に富をもたらす」、といった利益肯定的思想が見られるのである。もともと日本の伝統的道德として内村が持っていた要素と、聖書の教えとが合致して、彼に「本当に社会的・経済的に成功するためには道德が必要なのだ」との確信を抱かせるようになった、と言えるのかもしれない。

日本の伝統的道德として、内村が報恩思想以上に愛しているのは武士道である。内村による武士道の評価が明快にあらわされたものとしては、前述の「代表的日本人」ドイツ語版後記以外にも、以下のような文を挙げることができる。

「武士道は日本国最善の産物である、然し乍ら武士道其物に日本国を救ふの能力は無い、武士道の台木に基督教を接いだ物、其物は世界最善の産物であつて、之に日本国のみならず全世界を救ふの能力がある、今や基督教は欧州に於て亡びつゝある、而して物質主義に囚はれたる米国に之を復活するの能力が無い、茲に於てか神は日本国に其最善を献じて彼の聖業を扶くべく要求め給ひつゝある…」⁽³¹⁾

武士道は、社会的な道徳としては「日本国最善の産物」であると言うのである。しかしまさに社会的な道徳としては、なのであり、それはつまり武士道とは人間社会の中に閉じられたものであることをも示すのである。それ故武士道が人間・人間社会を超えることはなく、人間を救済し、それによって日本全体を救済することもできない。寧ろ、内村の愛する武士道でさえ、人間の救済という視点に立つならばその邪魔にさえなる、と彼は考えているのである。以下の引用部をご覧頂きたい。

「...日本人の「神の国に入るよりは、駱駝の針の孔を穿るはかえって易し」、その虚栄心、その貴族根性、その人物崇拜、その武士道、その儒教道徳はかれの進路を遮りてかれをして嬰兒のごとくなりて神の国に入らざらしむ...」⁽³²⁾

武士道、儒教道徳についてのこれらの記述からも、内村は人間世界の道徳と、それを超えるものとを分けて考えている、ということは明らかである。道徳とはあくまでも人間世界の、人間同志の関係性においてのみ有効なのである。武士道にキリスト教を接いだものが世界を救う、というのは、キリスト教が接がれない武士道は単なる人間世界的道徳に過ぎない、ということなのである。そしてこの議論は第三の視点へと繋がることになる。

(三) 第二の視点 東洋道徳・日本道徳批判

一方で第二の視点、東洋的道徳、あるいは日本の道徳を西洋的道徳と比較し、前者を批判、後者を評価するという視点は、主として 1900 年代、ジャーナリストとして一般的マスコミに文章を寄せていた時期に多く見られる。内村はそれらの文章で、西洋社会・文化における積極性、開放性、自由などの基盤をキリスト教的・西洋的道徳であると考え、東洋的道徳即ち儒教的な忠孝、愛国心、義理人情、等を鋭く批判している。但し、東洋道徳・日本道徳そのものの問題性を指摘する一方で、この時代から既に、先に見た第一の視点からの議論においては、それら日本の伝統的道徳が社会的には必要であること、そしてそれら日本の伝統的道徳が本来あるべき姿を失っていると彼が考えていることは念頭に置いておかねばならないであろう。

東洋道徳、日本道徳を批判する文脈ではそれらを「中国伝統の道徳」「儒教道徳」等と記し、また批評的用語として「圧制的道徳」「家族的道徳」「上仰的道徳」「情実的道徳」「消極的道徳」などを用いている。

批判される点としては、大きく分けて二種類ある。一つは「圧制的」「上仰的」(反対概念は下瞰的である)であることである。下の立場にあるものに徹底的な忠誠を要求するあり方が、結果として下の立場にいる人間を萎縮させ、消極的な事なかれ主義を生む、という考え方であ

る。本来、封建道徳とは常に奉公とそれに対応する御恩とで成り立っていたはずであるが、現実を考えれば内村の言うように下の立場にいるものに不条理な忍耐を強いるものになりがちであり、確かにそれは批判されて然るべきものである。

もう一つはいわゆる義理人情の重視である。奇しくも同年代に夏目漱石が「草枕」⁽³³⁾冒頭で「智に働けば角が立つ、情に棹差せば流される、意地を通せば窮屈だ…」と述べたように、情は現在に至るまで日本社会における大きな要素である。そのため内村は、日本人は情に縛られる余り、自らが正義と信じる事を最後まで成し遂げる事ができない、と言うのである。例えば西郷隆盛とクロムウェルを比較した内村は、最後まで義を貫いたクロムウェルと比べて、西郷の「情のもろさ」が最後に彼をつまづかせた、と言う。⁽³⁴⁾もちろん情実的道德を批判するとは言っても、それはあくまでも優先順位をつけるとすれば正義よりはおとる、と言っているのであって、全否定しているわけではない。

これらの欠点を持つ東洋道徳と対比させて、1900年代の内村は積極的に西洋的道德ということ唱える。この西洋的道德とはキリスト教が土台になった道徳ということである。日本・東洋と同じように封建的な時代を経ながら、いち早く市民革命を成功させ自由主義と個人主義を確立し、さらに高度な文明を発達させた西欧社会の成功の鍵を、その積極的道德に見出し、日本の発展のために西洋的道德を採用することを主張するのである。

従って、西洋的道德が優れていることの根拠として内村が挙げるのは、歴史的事実と科学文明・文化である。特に、先も西郷と比較する形で名前が挙げたクロムウェルの名は頻繁に挙げられる。クロムウェルは、孤独な活動の中で正義と信念を貫き通し革命を指導した人物として内村によって非常に高く評価されている。逆に日本史上においてそのような社会の大変革を起こし得る人物が少なかったことの理由を、内村は日本・東洋の道徳的欠点に見出しているのである。

しかし西洋的道德を推奨していると言っても、内村はアメリカ留学時に実際に西洋社会を見ており、その際人種差別や拝金主義などのアメリカ社会の暗部をも見ているのである。また来日した宣教師たちの日本を軽視した態度などからも、「キリスト教国」と言われるものが素朴に信頼できるようなものではないことを、内村は感じ取っている。日本の道徳が本来あるべき姿を失っているように、基督教精神としての西洋道徳もまたその本来の姿は失われている、あるいは失われつつあるということ、肌で感じていたことであろう。

そのせいもあってか、内村の姿勢は変化する。1927年の「基督教と西洋文明」⁽³⁵⁾においては、西洋文明＝基督教文明ではない、と明言し、基督教が西洋を文明化させた要素はあるが、西洋文明自体は基督教の本質とは無関係であるという事を力説している。内村にここまでの変化をもたらした原因には、彼が当初、圧制的儒教道徳からの解放である、と信じていた日清戦争の結末や、それに続く日露戦争を巡っての西欧諸国の対応などがある。そして決定的だった

ことは第1次世界大戦へのアメリカ参戦の顛末、そして同じくアメリカによる排日法案である。そのため、東洋道徳・日本道徳についての批判はその後も続くが、それに対する理想として西洋的道徳が挙げられることは、1910年代以降少なくなっていく。例えば後期の著作、1922年の「義理と人情」⁽³⁶⁾では、義理という概念を義＝正義と理＝道理に分け、それらを人情と対比させた上で、

「人生の問題を解決するに方（あた）て、第一に考ふべきは正義である、第二が道理である、第三即ち最後が人情である、此順に従つて解決せん乎、万事は容易に解決せらる…

日本人の如き特に情の民の間に基督教を説くに方（あた）て我等は激烈なる反対と、其結果としての孤独を覚悟しなければならない、多くの場合に於て厳肅なる正義の道は不人情の途の如くに見える、而して此世の人は、殊に日本人は何を許しても不人情を許さない…然れども彼等の友となりて我等は神の敵となるのである、神の人は義の人である…」

と述べている。ここで人情と対比されているのは正義、それも神における正義、経済性や社会秩序のためではなく、信仰に基づく正義である。ここにもまた第三の視点へと繋がる要素がある。第一の視点も第二の視点も、結局第三の視点へと繋がっていくことになるのである。

（四）第三の視点 道徳と信仰・宗教

第三の視点は、道徳を人間社会の規範として、神と人間との関係である信仰・宗教と対比させる視点である。前述の通り、内村は二度目の回心を通し、いくら道徳的に振舞ったところで、人は自分で自分を救済することはできないことを悟っていた。従ってその活動の初期から、道徳の限界性について述べたものが多く見られる。例えば1902年の「最も貴きもの」⁽³⁷⁾では、簡単ではあるが次のように述べている。

「富と権とに優って貴きものは智識なり。智識に優って貴き者は道徳なり。道徳に優って貴きものは信仰なり。信仰に優って貴きものは愛心なり。愛において強固にして信仰は確実なり。」

ここでは信仰が道徳に勝り、愛が信仰に勝るとされている。人間世界的な道徳に勝るものとして、内村は信仰や宗教という言葉を挙げるのである。以下実例をご覧ください。

「…道徳は自省なり、宗教は自捐なり、道徳とは己に恃み、宗教は他に仰ぐ、自ら潔くせん

とするは道德なり、神に聖められんとするは宗教なり、道德は傲慢に終り易し、宗教は懶惰に流れ易し、岩の如くに冷かにして而かも堅きは道德なり、花の如くに軟かにして而かも慕わしきは宗教なり、岩は玉となりて砕けん、而かも花は実を結んで世を益して万世に至らん。」⁽³⁸⁾

「...道德は外を謹むにあり、信仰は内を充たすにあり、内部の欠乏を補ふに外部の修練を以てする、之を道德と云ひ、内部の充実を以て外部に光沢を加ふ、之を信仰と云ふ。道德は美ならざるにあらず、然れども信仰の生采あるに如かず、道德は抑圧なり、信仰は放射なり、道德は機械なり、信仰は生命なり、道德は信仰の真似にして、其一時的代用たるに過ぎず。」⁽³⁹⁾

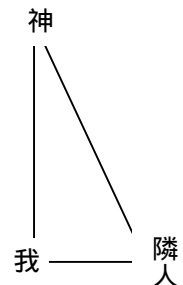
前者の引用文では宗教、後者の引用文では信仰が、それぞれ道德に対置されるものとして挙げられている。文脈に若干の違いはあるものの、いずれも、人間社会的道德の完結性・限界と、それを超える宗教・信仰の解放性、生命力を挙げていると言ってよいのではないだろうか。

それでは、信仰や宗教と、社会的な道德との関係・つながりはどのようになるのだろうか。また愛する武士道でさえ不足である、と考えた内村が、理想とするような人間社会的道德とはいかなるものであろうか。年代は下るが、1926 年の「社会と道德」⁽⁴⁰⁾では以下のように簡潔に述べられている。

「社会はその行動（はたらき）により自ずから道德を生ずと主張するは、暖炉を築けば自ずから熱を生ずと主張すると同じである。熱は太陽より来るのであって、暖炉が熱を生ずるは、太陽の行動（はたらき）の結果たる薪がその内に投ぜられたる時に限る。そのごとくに道德は宗教より来るのであって社会的生命が取る特種の形態が道德を生ずるは、宗教的感化の結果たる道德がその内に入れられたる時に限る。」

また 1912 年の「三角形として見たる福音」⁽⁴¹⁾では、右下のような図を添えて、

「神と我れとの関係、是を称して宗教と謂ふ、我れと隣人との関係、是を称して道德と謂ふ、神と我と隣人との関係、是を称して基督教と謂ふ基督教は宗教ではない、亦道德でもない、基督教は宗教に道德を加へたる者である、...キリスト御自身が神人（God-Man）でありしが如くに、彼の福音は神人道である、神を愛して其愛を人に及ぼす道である...」



と述べている。内村にとっての理想的な人間社会的道德とは、信仰を持ち、神への愛を持つものが、その愛を人間どうしの関係にあてはめたものである、ということになるだろう。前述した通り、道德は人間の救済には役立たなくとも、人間社会を円滑に動かす為には必要不可欠である、と彼は考えている。そしてその道德は、人間・人間社会を超えた信仰からもたらされるものであるべきである、と彼は考えているのである。

先に引用した「社会と道德」の中で内村は、社会が宗教により感化されて、単なる人間社会的な道德よりも高次の道德を生ずる、と述べている。そして、内村の属する日本社会において、人間社会的な道德とされたものは、例えば武士道であり、報恩思想であった。暖炉に薪が投げられるという比喻、神が道德の根源を人間に与えるとの考え方には、接木論と類似したところが認められる。既にあるものを否定せず、それを活かしつつそこに新しい精神性を接ごうとするのが内村の考え方であったと言えるだろう。そのようにして新しくなった人間は、元の自己から連続していると同時に、変化したことにより元の自己とは不連続であるとも言える。武士道にキリスト教を接木せよとは、自らが既に持っているものにつなぐ形でキリストの教えを受け入れよ、とのことであろう。そしてそこから新たな意志や力を得よ、と内村は言いたかったのではないか。

四 終りに

道德は人間社会的なものであり、あくまでも人間社会に閉じられている。明治時代の日本社会では、道德といえば儒教的なものであったが、儒教は超越的要素を重視しない思想であり、そこには「天」といった概念はあるが、それはキリスト教の神のような積極的に直接歴史に介入するような存在とは捉えられない。

そのような状況のもと、社会において人間が為すことは全て基本的に、応報論的に考えられるようになった。そこから、個人の成功は個人の能力・努力に由来する、という考え方が生まれる。

第2次世界大戦後、民主化された日本では、なるだけ個々人の努力に報いるように社会全体が務めてきたのではあるが、根本的にはやはり収益主義、効率主義で動いてきたことは否定できないだろう。そこでは応報論と能力主義を結びつけた考え方が社会に広く受け入れられることになる。しかし、現実社会には限界があり、全ての人間が能力を育て発揮できるわけでもなく、また努力が全て正しく報われるわけでもない。社会的経済的な状況に左右されて、必要とされる努力を為すことができない人間もいる。応報論的に考えるならば、そのような人間は「能力がない」「努力していない」と見なされることになる。しかしそれではますますの悪循環

環が進むだけではないか。そのため理不尽に抑圧され続ける人々もあり、また収益主義は地球環境に過大な負担をかけることにもなってしまった。そしてもはや社会状況は、個々人の努力が報われると容易には思えない段階にまで達し、それが昨今の「モラルハザード」と言われるような状況を生み出してしまったのではないのだろうか。

内村はアダム・スミスの「富国論」を「倫理学の一篇」と言っている⁽⁴²⁾。経済活動を為す各自が特に道徳的意識を持たず、欲望だけで動いたとしても結局全体として調和が取れるはずである、というのがスミスの「神の見えざる手」である。しかし、あくまでも自己中心的・人間中心的に、果てしなく自己の欲望を肥大させつづけるような経済活動に対して、果たして「神の見えざる手」が働くであろうか。現在の経済活動はスミスの想定を越えてしまっているのではないか。我々は、人間中心の世界・人間のみの世界の限界について考え直さねばならない時期に来ている。

人間の限界を思い知った内村が、最終的に辿りついたのは再臨信仰である。一見社会運動とは離れて見える再臨運動に熱中したことにより、社会改良者としての内村はそこで一步後退した、とする見方も可能である。しかし内村が社会の改良のためには「個人の『実験』としての救済・新生 個人の改良 個人の集合である社会の改良」という道筋をたどるべきである、と主張していたことを考えるならば、彼にとっての再臨運動とは、彼が『聖書之研究』誌や講演会・聖書研究会等を通して行ってきた、個人が救済されるための伝道活動を大規模にしたものであった、と解釈することも可能なのではないだろうか。内村は決してわき道にそれたわけではなく、その活動は一貫していたのではないだろうか。1918 年の「信仰と実行」⁽⁴³⁾から彼の言葉を引いておく。

「キリスト再び現れ給う時にこの世は化して神の国と成るのであるとの信仰は、一見してすべての改革事業を妨ぐる教義なるがごとくに思われる。しかしながら事実いかんと問うにその正反対が事実である。世を革むる精神にして神の子再臨の希望に勝りて有力なるものはないのである。…道徳を超越せる信仰によりてのみ高き道徳を実行することができる。贖罪再臨共に道徳家の眼には危険視せらるる教義である。…神の智慧は人の眼に愚と見ゆる場合多し。再臨の教義のごとくは確かにその一つである。」

なるほど、人間がそのありのままで、罪人でありながら救済される、という考え方は、善行を積まずとも良いということで、ある意味では道徳的でないかもしれない。しかしありのままでも救われ、必ず理想の社会が神により実現される、という考え方が、人間に徹底的な希望を与え得ることもまた確かである。「神の智慧は人の眼に愚と見ゆる」とは余計な付け足しである感はなくもないが、内村の真意は、寧ろ再臨を信じ徹底的な希望を持つことで、はじめて人

間は社会を変革させようとする意志・力を持ち得るのだ、ということではなかったのであろうか。そしてここには、現在の道徳に関する閉塞的な状況に対して何らかの回答を与えるためのヒントがあるようにも思われる。

なお、三度目の回心と、それに続く再臨信仰については、今後より詳細な考察を加える予定である。

注

- (1) 和辻哲郎「人間の学としての倫理学」(『和辻哲郎全集 第九巻』、岩波書店、1931年)13ページ。
- (2) 内村鑑三「基督再臨を信ずるより来りし余の思想上の変化」1918年、『聖書之研究』221号、『内村鑑三全集 24』384ページ。(『内村鑑三全集』、鈴木俊郎他編、岩波書店、1980～84年)
- (3) 武田清子は『土着と背教』(新教出版社、1967年)において、日本におけるキリスト教受容の形態を「埋没型(妥協の埋没)」「孤立型(非妥協の孤立)」「対決型」「接木型あるいは土着型(対決を底に含めつつ融合的に定着)」「背教型(いわゆる背教者となること、あるいはそのことによって逆説的にキリスト教の生命の定着を求める)」の5つに分類しており、内村はこの中では「対決型」と「接木型」の性質を併せ持つ人物とされている。武田は「接木型」を、「日本の精神的伝統に内在する諸価値の中から積極的可能性を潜在させた萌芽と考えられる要素を選択し、そこにキリスト教の真理を受肉しようとする試み」として一定の評価を与えている。
- (4) 内村鑑三『代表的日本人』鈴木範久訳、岩波書店 岩波文庫 1995年。なお、原書は1908年警声社より英文著作 Representative Men of Japan として刊行された。
- (5) 内村鑑三『代表的日本人』183ページ。
- (6) 前掲書 181ページ。
- (7) 前掲書 184ページ。
- (8) 内村鑑三「接木の理」1926年、『聖書之研究』307号、『内村鑑三全集 29』415～419ページに収録。
- (9) 本論における聖書の引用は『新共同訳聖書』(日本聖書協会、1987年)より。
- (10) 前掲「接木の理」、『全集 29』417ページ
- (11) 内村鑑三『余は如何にして基督信徒となりし乎』鈴木俊郎訳、岩波書店 岩波文庫 1938年、17～18ページ。
- (12) カトリック・正教では「天主」を訳語としてあてていた。キリシタン時代、カトリックは「デウス」を用いていたが、その後禁教期になると「天主」の語が徳川幕府の文書に見られるようになる。これは中国を通して入ってきたと考えられている。明治期に再渡来したカトリックは正式に「天主」を採用した。カトリックが「神」を用いるようになるのは1959年のことである(鈴木範久『『カミ』の訳

語考」『講座宗教学4』東京大学出版会、1977年、287ページ）。

(13) God をいかに訳すか、は聖書翻訳における大きな問題である。

中国においては、17～18世紀に、God の訳語として「上帝」を用いるか「天主」を用いるかという問題が、いわゆる「典礼問題」へと発展することとなった。イエズス会は「上帝」と訳したが、それは儒教的伝統を認めることにつながり、非キリスト教的要素を一切否定するドミニコ会・フランシスコ会はイエズス会の立場を批判した。事態は二転三転するが、結局教皇クレメンス 11 世による教皇令によって、蒼天という意味を持つ「天」、至高の皇帝という意味を持つ「上帝」は God の訳語としては不適切であるということになった。このことは、言葉の訳し方如何により、その言葉が表すものの中身が変質しかねないことを示している。

その後中国において、プロテスタントによる聖書翻訳の途上、God の訳語問題は再浮上してくることになる。19 世紀半ばに訳語として「上帝」(主としてイギリス系宣教師が支持)を用いるか、「神」(主としてアメリカ系宣教師が支持)を用いるかが問題となり、19 世紀後半に今度は「天主」を用いるべきではないか、という主張がなされたが、とうとう一致をみることはなかった。

一方日本プロテスタントにおいては、初期の聖書翻訳から「神」が用いられている。この理由としては、聖書の訳業がアメリカ系の宣教師を中心として進められたことが大きく、またそれ以外にも「神」が復古神道により創造者・至上者としての観念を帯びていたこと、「天主」が邪宗門とされたキリシタンを連想させること、などが「神」を用いた理由としては考えられる。

しかし日本の伝統的な「神」は、一神ではなく多神であること、超越神ではなく人間、動植物、自然界の諸物・諸現象と連続していること、悪しきもの・奇しきものも神に含まれること、等の点において、キリスト教の神とは大いに異なる概念である。当時の日本キリスト者には、松村介石のように、「神」ではなく、儒教的な「天」「上帝」の概念を通してキリスト教の神を理解する方が容易であった、とする者もいた。そのためキリスト教の神を説明するため「神」以外に「真神」「上帝」「天父」「造物主」「天主」などの言葉が用いられていたのである。このうち、「天父」や「造物主」はいわば神の別名として現在でも用いられていると言えるであろう。「上帝」が採用されなかった理由としては、やはり儒教的概念であることや、日本においてこの語が宗教的対象を指す言葉としては一般的でなかったことなど考えられる。「真神」については、キリスト教の神を「真神」と表現することが、当然の帰結として他の宗教的対象を「偽神」「邪神」ととらえることとなるという問題をはらんでいる。それは特に天皇制のもと、キリスト教の神と現人神との軋轢という形で表面化することになった。(ここまでのこの項目は、鈴木範久、前掲書、285～326 ページを参考とした。)

このように様々な問題を抱えながらも、現在に至るまで訳語としては「神」を用いることで一応決着がついていると思われる。これについては、この間日本において神観が変化したことも理由として挙げられるであろうが、やはり聖書において「神」と訳されたことの影響が大きい、と考えてよいのではないだろうか。

- (14) 江戸時代の宗教政策については村上重良『日本宗教辞典』（講談社 講談社学術文庫、1988年）204～324ページ「近世の宗教」を、また中世から近世にかけて、日本の人生観が現世化したことについては阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』（ちくま書房 ちくま新書、1996年）32～68ページ「第二章 『無宗教』の歴史」を参考にした。
- (15) 内村鑑三『余は如何にして基督信徒となりし乎』25ページ。
- (16) 前掲書 26ページ。
- (17) 同上。
- (18) 内村は「過去の夏」（1899年、『東京独立雑誌』40～42号、『内村鑑三全集 7』224～240ページ）において、上州で過ごした少年時代を回想している。その経験がいかに印象深いことであったかは、その中で彼が「余は今日尚ほ其当時余の捕獲せし魚類の名称並に常習を悉く記憶す、…余の天然学に心を寄するに至りしは実に此時に於ける余の水族の観察に基けり」「彼等（魚類を指す、筆写注）は余を造化の靈殿へ導けり、彼等を通して余は余の造化の神に詣れり」と述べていることから明らかである。また、内村鑑三の自然観に対する評価については、鵜沼裕子『近代日本のキリスト教思想家たち』（日本基督教団出版局、1988年）71～100ページ「内村鑑三 『天然観』を中心に」、及び道家弘一郎『内村鑑三論』（沖積社、1992年）9～60ページ「内村鑑三と進化論」を参考にした。
- (19) 「実験」とは現代の言葉で言えば「実体験」「実経験」ということになるであろうか。理論として理解するだけではなく、確かにそうである、との実感を抱かせるような体験・経験である。これは内村のみならず明治期のキリスト者の多くが好んで用いる表現である。
- (20) 例えば『余は如何にして基督信徒となりし乎』179ページには、「余はそこ（アムースト大を指す、筆写注）で故国で洗礼を受けてから約十年の後に、本当に回心させられた、すなわち向きかえさせられた、のであると信ずる」とある。
- (21) 内村鑑三『余は如何にして基督信徒となりし乎』131ページに、「余が病院勤務に入ったのはマルティン・ルーテルをエルフルトに逐いやったとやや同じ目的を持ってであった」との言葉がある。
- (22) 内村鑑三『余は如何にして基督信徒となりし乎』131ページ。
- (23) 内村鑑三「クリスマス夜話＝私の信仰の先生」1925年、『聖書之研究』305号、『内村鑑三全集 29』343ページ。
- (24) 内村鑑三「小なる救済と大なる救済」1913年、『聖書之研究』157号、『内村鑑三全集 20』54ページ。
- (25) 内村鑑三「予が見たる二宮尊徳翁」1904年『静岡民友新聞』、『内村鑑三全集 12』235～239ページに収録。
- (26) 前掲書 236ページ。
- (27) 内村鑑三「道徳と経済」1908年、『聖書之研究』96号、『内村鑑三全集 15』387ページ。
- (28) 内村鑑三「道徳と信用と富」1907年、『聖書之研究』96号、『内村鑑三全集 15』388ページ。
- (29) 内村鑑三「イザヤ書の研究」1928年、『聖書之研究』330 - 335号、『内村鑑三全集 31』52ページ。

- (30) 内村は上記「イザヤ書の研究」の中で、イザヤ書を「聖書は世界最大の書であって、イザヤ書は最大の聖書である。若し羅馬書が聖書の中心であるならばイザヤ書は其本体である」と高く評価している。その最大の理由は、「我等は此書に於いてイエスの理想を発見するのである」と彼が言うように、その中に新約聖書・キリスト教へと繋がる要素があることである。

なおここで内村はイザヤ書にある種の応報論を見出しているのであるが、それは「成功は努力・能力の賜物であり、成功しない人間は怠惰である」というタイプの能力主義的応報論とは若干異なっている。何故ならば内村は「人は神の旨に反いて害を己に招くのである…夫れにも係はず人は明白なる義務を怠り、唯才智に由りて幸福を獲得せんと計る。運は運として求めて来らず、神を求め、其聖旨を奉じて来る」と言っており、彼が主張するところの応報とは人間世界を越えて神からもたらされるものだからである。内村によれば自らの能力だけを頼み利益を得ることは、預言者によって批判されていることであり、例えばイザヤ書 2 章 6～11 節を引いて、「神に棄てられて国富みて兵強しと云う。…富国強兵に神の祝福を見ずして呪詛を見る。それでこそ真の預言者である」「大審判は大繁栄の上に落ち来る」と言っている。

- (31) 内村鑑三「武士道と基督教」1916 年、『聖書之研究』186 号、『内村鑑三全集 22』161 ページ。
- (32) 内村鑑三「日本人の救済」1907 年、『聖書之研究』91 号、『内村鑑三全集 15』180 ページ。
- (33) 夏目漱石「草枕」は 1907 年刊。
- (34) 前述『代表的日本人』や、1923 年の「武士道と基督教」等で、このような文脈で西郷を取り上げている。(内村鑑三「武士道と基督教」1923 年『聖書之研究』276 号、『内村鑑三全集 27』519～525 ページ)
- (35) 内村鑑三「基督教と西洋文明」1927 年、『聖書之研究』328 号、『内村鑑三全集 30』460～462 ページに収録。
- (36) 内村鑑三「義理と人情」1922 年、『聖書之研究』264 号、『内村鑑三全集 27』180～181 ページ。
- (37) 内村鑑三「最も貴きもの」1902 年、『聖書之研究』18 号、『内村鑑三全集 10』50 ページ。
- (38) 内村鑑三「道徳と宗教」1902 年、『聖書之研究』22 号、『内村鑑三全集 10』197 ページ。
- (39) 内村鑑三「道徳と信仰」1905 年、『聖書之研究』62 号、『内村鑑三全集 13』118 ページ。
- (40) 内村鑑三「社会と道徳」1926 年、『聖書之研究』317 号、『内村鑑三全集 30』169 ページ。
- (41) 内村鑑三「三角形として見たる福音」1912 年、『聖書之研究』143 号、『内村鑑三全集 19』134 ページ。
- (42) 前述「予が見たる二宮尊徳翁」『全集 12』236 ページ。
- (43) 内村鑑三「信仰と実行」1918 年、『聖書之研究』219 号、『内村鑑三全集 24』329 ページ。

(いわの・ゆうすけ 京都大学大学院文学研究科修士課程)